

¿TELEOLOGÍA O DEONTOLOGÍA?¹

El problema de lo ético o de la actitud ética en el hombre surge desde el momento en que éste se da cuenta de que debe actuar, obrar, hacer algo y de que, al mismo tiempo, no dispone de elementos o vehículos «naturales», tales como el instinto, la programación etológica, que le hagan posible, sin necesidad de pensar más, una adecuada conducta.

Por eso, la ciencia que surge a las preguntas del hombre: ¿cómo tengo que actuar? ¿qué debo hacer? es una ciencia práctica, es decir ordenada a la praxis, acción o comportamiento y no a la contemplación, teoría o «especulación» (speculatio).

Pero además de todo esto, la ciencia ética se hace urgente cuando el hombre se ve necesitado a obrar; no puede esperar, va en ello su propia vida, a pesar de que se arriesga a hacerlo mal, aunque crea que hay una presunta rectitud.

De la misma manera surge en el hombre la actitud mística ante la realidad: ¿Por qué hay dolor, a pesar de la participación incoada en la salvación universal en la que, por otra parte, se cree?

Y lo mismo ocurre con la actitud crítica: ¿Por qué existe el error, a pesar de la participación ya incoada en la verdad absoluta e incondicionada?

La génesis de estas tres actitudes, consubstanciales al hombre, se produce de forma histórica: hay, en primer lugar, una postura cosmologista con sus principales sistemas filosóficos tales como el naturalismo de Tales de Mileto; el idealismo objetivo de Heráclito; el idealismo subjetivo de Parménides; el materialismo de Demócrito. El naturalismo busca la unión del hombre con la naturaleza o *physis*, mediante la constancia biológica, a pesar siempre de la resistencia que la materia ofrece. Hay un alma del mundo en la que se confía. El idealismo objetivo busca la liberación de esta

¹ Conferencia pronunciada en las Segundas Jornadas Diálogo Fe-Cultura, organizadas por la Facultad de Teología de Valencia y el Secretariado de Pastoral Universitaria.

misma naturaleza, mediante la fe filosófica en un *lógos* metafísico del mundo. Hay, en este caso un espíritu del mundo humanizado. El idealismo subjetivo, por su parte, busca la libertad del hombre ante este mundo. Hay un espíritu del mundo espiritualizado. Y, por fin, el materialismo mecanicista busca, por su parte, también una unión con la *physis*, pero esta vez mediante otro tipo de constancia, la de la materia, a pesar de la innumerables formas cualitativas que se nos ofrecen a la experiencia. Hay un complejo de fuerzas.

Pero la rectitud del hombre no se para ante una comprensión teórica del mundo desde estas antes citadas u otras excogitables teorías. Busca también la conciencia moral y social en el desarrollo de la cultura y de la historia. Se produce una crisis de las cosmologías y el pleno desarrollo de la conciencia íntima del hombre trae consigo una nueva actitud: la ética que podríamos llamar en el sentido que le da Habermas, *transcendental*, pues es esa actitud la condición de posibilidad de toda estructura moral. El hombre busca el centro de seguridad, ya no en su unión con la natura, con la *physis*, sino en Dios, durante el largo período medieval, o en sí mismo, a partir del humanismo renacentista. La reflexión sobre sí mismo busca que las afecciones, los sentimientos o pensamientos, y, en general, toda la vida íntima, estén sometidos a un cierto orden, a una ley, a una norma capaz de comprenderlos y de dominarlos: es la ley ética. Pero este realismo ético exige algo más que la pura ordenación subjetiva y armónica de todos los aconteceres anímicos. Pide, además, comprensión de otros aspectos que afectan profundamente la misma constitución interna de esos mismos procesos anímicos. Se interroga por la vida de un más allá, por la sanción, por la justicia, por la virtud, etc. etc. En una palabra: por el bien y por el mal.

Y de esta manera surge, junto al realismo ético de ordenación subjetiva, la concepción ético-mística del mundo y del hombre.

Si la teoría cosmológica del mundo estaba fundada en la receptividad del conocimiento humano, la antropología ética se basa en la espontaneidad del obrar humano, y la mística tiene su fun-

damento en la reflexividad del pensar humano. Aquélla conoce, ésa obra y esta medita.

En este actuar vital el hombre se siente movido por muchos impulsos: en primer lugar por los sentimientos –*páthos*– que se configuran en costumbres. Pero estas costumbres no afectan al ser íntimo del hombre. Uno se sabe distinto de sus costumbres. Por eso la ética no se interesa tanto por este tipo de fenómenos –los *páthoi*–, sino por el carácter, por la personalidad, por el ser íntimo de la persona. Y este carácter, mediante los hábitos adquiridos por la repetición de actos, se convierte en *éthos*, en estilo de vida, carácter unificado (Aranguren). Por su parte, los hábitos (el «se habere», la «habitudo» estoica) se cristalizan en *éthos*, como rasgos habituales. Es decir, como concluye Aranguren, poco a poco se va perdiendo el carácter en aras de la costumbre. El *éthos* se convierte en *mos*, en costumbre. Se va perdiendo la rectitud, la honestidad, el ser árbol bueno del Evangelio, que produce frutos buenos, y nos acercamos peligrosamente a una forma exteriorizada y con peligro de caer en el fariseísmo y en la hipocresía. Se produce un corrimiento desde lo ético a lo jurídico, de la ley moral a la ley penal que sólo considera malo lo que es detectado exteriormente.

Pero ahora surge el grave problema. La ética busca la rectitud, el bien hacer, el deber ser, en algún criterio, principio o signo que le permita «medir» desde y por medio de esta unidad cualquier acto surgido desde la libertad del hombre. Como siempre, la unidad de medida es el capítulo fundamental de toda ciencia.

No queremos entrar en este artículo en el complejo problema de la fundamentación de la ética. Sólo queremos comparar entre sí dos de los clásicos criterios esgrimidos como contrapuestos con el objeto de descubrir la posibilidad de su utilización en la vida práctica y moral. Se trata de la *teleología* y de la *deontología*, tratados desde un principio común: la natura humana, la *physis*.

Entendemos por *teleología* aquel criterio moral que determina la bondad o malicia de las acciones humanas, según el fin al que está orientado el sujeto de los actos morales, es decir, el hombre. Requiere, por tanto, un criterio antropológico acerca del cabal

ser del hombre dentro del cual se considera esencial su finalidad, su *télos*, su destino, etc. etc. Bueno sería, pues, todo aquello que contribuye positivamente a alcanzar ese fin presupuestamente conocido. Malo, lo contrario.

Entendemos por *deontología* aquel criterio que determina la bondad o malicia de las acciones humanas, según la propia categoría de la acción, mirada desde sí misma, desde un orden llamado moral autónomo e independiente de todo ordenamiento teleológico físico.

Ya los sofistas hablaban de una moral natural, entendiendo por tal la maximalización del placer. Las normas éticas estarían regidas por convenciones.

Platón, más estricto, hablaba ya de un especie de deontología, aunque siempre concebida dentro de una teleología antropológica. El miedo de Platón a hablar sólo de teleología es el peligro que este criterio tiene de ser interpretado como utilitarista: bueno es lo que sirve, lo que es útil. Por eso dice que, al participar el hombre de lo bueno y de lo bello, sus acciones «buenas» son las que no son útiles. Pero, cuando se ve forzado a dar contenido a esta moral formal, no puede menos de afirmar que estas acciones bellas están de alguna manera orientas a una utilidad social, por lo que se ve forzado a utilizar ciertos criterios teleológicos. Su fundamento ético es la idea impersonal de *agathón*

Aristóteles desarrolla una ética antropológica, basada en la teleología como causa final del ser del hombre. No quiere fundamentar la ética en una cosa tan relativa como pudiera ser la *axía*, el valor comercial de intercambio. Esto tampoco lo quería Platón. Pero al desechar las ideas platónicas, Aristóteles se ve forzado a encontrar otro criterio. Por eso analiza al hombre y descubre en él que es un animal político y que es provechoso para el hombre serlo. Si no lo fuera, peligraría su cabal realidad humana: se transformaría en un superhombre o en un infrahombre. La sociedad hace al hombre bueno, al contrario de lo que Rousseau pensará más tarde. Todo lo antisocial es reprimido por la sociedad. Lo justo o lo injusto le viene dado inmediatamente al hombre por la visión de lo

provechoso o perjudicial. En contra, como se ve, de la deontología kantiana que excluye lo provechoso de forma categórica del concepto de acto moral. El «Dios» de Aristóteles conduce al hombre no a fuerza de mandatos, sino como lo amado mueve al amante: por su perfección que, según el grado de conocimiento que tenga de ella, incita al hombre a procurársela. Es verdad que Aristóteles no piensa que en ética y en política haya que seguir la misma exactitud que en otras ciencias y que hay, por lo tanto, que determinar los contornos que modifican a estas ciencias prácticas. Pero esta atención a los pormenores no quita a la ética su carácter normativo. No piensa jamás Aristóteles en hacer de la ética un conjunto de normas relativizadas a los diversos aconteceres histórico-sociales. El hombre, además de ser social, es un animal teleológico, y su obrar se divide en *poiéin* (hacer) y en *práttein* (obrar). El hacer encuentra su *télos* (fin) en la obra hecha: el zapatero hace zapatos; el violinista toca el violín. Pero este fin no es el último, sino uno intermedio: para andar con comodidad, para interpretar una pieza musical. Aquí el *érgon*, la obra, es el fin.

Pero lo que ocurre en el hombre es que el obrar (*práttein*) no produce *érga* (acciones transeúntes), sino actividad (acciones inmanentes): andar, saltar, etc. Esta actividad puede orientarse a otra: andar para comprar, pero el andar en sí no tiene otro *télos* que el mismo andar.

El *práttein* está en Aristóteles sobre el *poiéin*. El fin último es la buena vida: la *eudaimonía*. Las obras del *poiéin* se pueden llamar buenas cuando sirven para sus fines y su bondad está en relación con la bondad del trabajo que la realiza. Éste es bueno cuando produce obras buenas que sirven. Es un nivel técnico. El fin justifica los medios empleados. La insatisfacción que tiene el hombre, considerada como una falta de *autarkeia*, se manifiesta en que, a diferencia del animal, el hombre necesita de los demás para conseguir la buena vida, su *télos*. Los hombres no tienen fijos sus papeles, aunque se descubren inclinaciones que hay que aprovechar. Tanto el dinero como el poder son instrumentos y sólo instrumentos para conseguir ese fin último. Lo que ocurre es que con

su uso se pierde, a veces, la finalidad. El poder y el dinero despiertan ilusiones de quererlos por sí mismos y no como «servicios» sociales. El poder y el dinero pueden corromper y, por eso, hacen falta instancias políticas directivas.

El estoicismo, por su parte, descubre algo que será en la subsecuente historia de la ética de gran importancia: la *natura*, no como elemento físico, sino como *nómos* (norma, ley). Se desarrolla el concepto de personalidad íntima independiente de los bienes externos, que sólo sirven para distraer al hombre de su vocación descubierta en el análisis de su misma *natura* personal.

Cuando la Edad Media recoge las ideas éticas de la antigüedad clásica las relaciona con el cristianismo. Lo natural y lo sobrenatural, el ser y el deber ser (sentido de la vida) están íntimamente relacionados. Hay una objetividad generalizada de la ética, del deber ser por encima de los presumibles cambios del ser (antropológicos, sociales, económicos, técnicos, etc.). Pero esta objetividad no es concebida como una pura idea, como un puro valor creído y realizable por deber, sino una realidad de grado sumo. La ética cristiano-medieval se encuentra en el terreno de la realidad y no de la mera idea.

Pero esta unidad se va perdiendo cuando desaparece el pensamiento religioso central que unía los elementos parciales.

La modernidad se encuentra con el tener que encontrar un nuevo principio unificador que sustituya al perdido. ¿Habrá, pues, que encontrar un fundamento «metafísico» para la ética? ¿Algo que relacione en el terreno del pensar el valor y el ser; el ser y el deber-ser? Parece que la alternativa se presenta en dos frentes: o constituir a la ética en el terreno de la sola idea o bien establecerla en el terreno de la mera experiencia. Surge, pues, el primer conflicto. Hay acciones que, por una parte, parecen escapar del juicio ético, pero, por otra, sólo con muchas reticencias se pueden dejar a las tendencias extramORALES: es la vida mundana organizada de la economía, de la política. También parece que la ética sólo tiene su competencia en lo estrictamente personal e individual. Ahora bien,

si se suprime la impronta religiosa, ¿no caerá todo esto en un desquiciamiento, en una pérdida de eje, de quicio?

Y si admitimos lo ético en lo civil y profano ¿qué tipo de relación puede haber entre la norma moral y el orden jurídico? Podríamos distinguir varias alternativas lógicas: Total separación; igualdad; subordinación; interacción; contradicción.

La modernidad se va constituyendo lentamente gracias a la aplicación de un principio técnico: la aplicación del principio éxito-fracaso, el principio de la prueba o acercamiento al fenómeno. De ahí, quizás, la inseguridad característica de esta época, sobre todo en cuestiones éticas. Al perderse el principio religioso regulador y unificador, ¿qué otra ética podría encontrarse sino la que se concreta en las fuerzas y en las tendencias humanas? Es decir, se aprecia una inclinación hacia la ética clásica, sobre todo hacia la estoica. Lo ético tiene que estar anclado en lo humano y sólo en lo humano, en la *natura* humana: la personalidad por encima de todos los destinos externos o internos. La autarquía del sabio desde su humanidad. Pero esta nueva y aparente seguridad no sólo es debida al retorno a lo clásico, sino también, y sobre todo, al redescubrimiento de la intimidad, de la subjetividad, de la vivencia profunda, de carácter marcadamente agustiniano. Con ello se produce un hermanamiento entre lo clásico (la *natura*) y lo cristiano (la *vivencia*). Una humanidad que llevaba todavía sobre sus espaldas el alma medieval se volvió a la antigüedad, pero sin perder lo que había vivido en la angustia y la conciencia del pecado, por una parte, y en la confianza de la salvación definitiva, por otra. La modernidad no pudo ya ser estoica, al estilo de Séneca, por ejemplo. Un nuevo contenido moral, desconocido por la Stoa, aparece arropado en fórmulas antiguas.

Es por eso que la historia de la ética se debate en un cambiante terreno en el que lo único que parece permanente es la *natura* humana en abstracto, y sólo en abstracto, pues en concreto este concepto es todo menos unívoco. El análisis del sujeto irá recorriendo las distintas etapas de la modernidad. Lo nuevo con respecto a lo medieval –que, como en el caso de S. Agustín, también su-

po mucho y bien de análisis subjetivos, pues no en vano la salvación y el pecado son también fenómenos de conciencia— es que este análisis quiere ser autárquico.

La nueva *natura* humana se va concibiendo ya como una conciencia en la que aparece la realidad total de un *lógos* que se hace presente al yo, como es el caso de Petrarca, para quien en el núcleo de esta conciencia de unión con el cosmos se encuentran ya predeterminados los rasgos de las normas que regulan el comportamiento humano. Con ello se quiere encontrar un sistema independiente de lo sobrenatural y divino, que aparecía como heteronomía insostenible, y que se piensa que consiste en la identidad del hombre con su razón. Recuerda T. Litt² que ya Sto. Tomás dio, de alguna manera, pie a este tipo de autarquía o autonomía de lo humano, al aceptar el conocimiento evidente y natural del territorio moral.

Lo cierto es que la reflexión acerca de la estructura del yo se considera como el lugar privilegiado en el que se vivencia y se lee el valor universal de la naturaleza como *nómos* o valor.

No es difícil advertir que de una manera sutil se pasa de una fundamentación *fenometafísica* a una *criptometafísica*, ya que se realiza la integración del *nómos* y del valor en el ser de la naturaleza, a pesar de todo el esfuerzo por negar la radicación metafísica del deber ser en lo trascendente.

Cuando esta reflexión de la estructura del yo descubre su dimensión interpersonal, la concepción de la *natura* vuelve a sus rasgos estoicos, olvidados por el individualismo del renacimiento. Con Bacon, el espíritu anglosajón descubre en el yo humano estos rasgos de beneficencia y de bienestar de la comunidad, aunque apoyados en la concepción de una estructura egoísta y utilitarista de la misma naturaleza humana. Lo más decisivo en esta concepción es que resulta difícil decidir si los anglosajones buscaban fundamentar la ética en lo utilitarista social o más bien determinar el nivel de influencia que lo social utilitarista tenía sobre lo ético. Lo

² *Ethik der Modernzeit*, Darmstadt 1968, p. 12.

que sí parece claro es que la fundamentación de lo ético en una normativa natural supone una decisión previa apriorística acerca del contenido ideal de esa misma naturaleza. En una palabra, supone una decisión metafísica.

Este elemento interpersonal de carácter benéfico y personal, iniciado por Bacon alcanza en Maquiavelo una dimensión más social, extendiéndose a las relaciones políticas. El Estado alcanza, otra vez, después de las concepciones estatistas de los griegos y de la Edad Media —con sus connotaciones religioso-eclesiásticas— una nueva preponderancia; esta vez desposeído de la implicación religiosa, que le daba su fundamentación. Los papeles se invierten: si antes lo religioso fundamentaba el Estado, ahora es el Estado el que quiere decidir sobre lo religioso. Lo religioso pasa de ser fundamentante a fundamentado. El Estado es autónomo, determinado sólo por la voluntad del hombre, que ya no tiene porqué impedir que los impulsos más profundos de su ser afecten a la misma configuración del Estado.

Lo curioso en todo esto es que siempre se sigue apelando a la naturaleza humana como base y fundamento de lo ético. Y si la naturaleza humana no es otra cosa que la voluntad de poder, no resulta difícil comprender la revolución maquiavélica de lo moral. Se impone la metafísica del Estado. La ética está mediatizada por la política.

Sólo una interpretación de la naturaleza que vea lo estatal desde lo ético y no lo ético desde lo estatal nos podrá librar de una desfiguración de esta índole. La ley natural, la *lex naturae* hace su reaparición en el escenario ético. Se busca recuperar una filosofía del derecho al que se someta incluso lo político. Fue Grotius quien, ya sin poder fundamentar el derecho en lo trascendente religioso, intenta dar a la natura una fuerza suficiente, basada en la evidente manifestación de sus normas y leyes al conocimiento humano. Ni el mismo Dios podría cambiar la naturaleza, como no podría cambiar tampoco las verdades matemáticas. No hay fundamentación voluntarista (de *potentia absoluta Dei*), sino intelectualista. La natura ya no es, como en el Renacimiento, un campo de fuerzas, de

entusiasmos, sino un campo de algoritmos axiomatizados. Lo normativo se impone a lo positivo real. La *Natura* y la *Ratio* se identifican. Este paso lo dio la Ilustración de forma definitiva.

Podemos apreciar en todo este desarrollo un fenómeno muy significativo: el hombre descubre que lo ético es una gran utopía, encerrada potencialmente en la misma naturaleza humana, en el corazón mismo del hombre. Lo ético nace desde lo interior. Por lo tanto, nada más lejano a lo ético que la connotación de mandamiento, de imposición jurídica, como esencial al comportamiento, tan importante en la Edad Media y que ha sido uno de los puntos que ha diferenciado la teoría de la *lex evangelica* en Sto. Tomás y en Suárez.

Este destello de racionalidad se vio truncado cuando se fue descubriendo cada vez más la importancia que tenía en el comportamiento humano el mecanicismo psicológico. La naturaleza humana es ahora considerada como un campo de fuerzas dominadas por la gran fuerza del egoísmo, que sólo alcanza su equilibrio en la autosumisión al poder del Estado. Estamos en la política de Hobbes. Su gran error, como siempre, es haber creído que en la naturaleza humana se puede leer, con la simplicidad con la que él lo hace, su mecanicismo egoísta. No tiene más remedio que usar de una criptometafísica que identifique *natura humana* con egoísmo: *homo homini lupus*.³

Y aunque de signo opuesto, el mismo Spinoza quiere leer en la naturaleza humana un rasgo de necesidad, que ya no es real-mecanicista, sino ideal: se instaura la metodología *more geométrico*.

Nadie mejor que un Platón redivivo podría enfrentarse con este mecanicismo criptometafísico de Hobbes: la escuela de Cambridge.

Pero nadie mejor que un Bacon redivivo podría enfrentarse con este nuevo platonismo: Locke, Hume. La experiencia, la crítica de todo innatismo cobran cada vez más fuerza. Pero siempre es

³ En contra de esto se manifestó ya F. de Vitoria: *homo homini homo*.

la *natura humana* el paradigma, el modelo, el fundamento. ¿Pueden todos leer en ella lo que quieren?

Incluso cuando un Schafftesbury habla de una ética que no está basada ni en mandamientos, ni en reglas, ni en actos aislados, sino en una profunda y vivencial comprensión de la integración del hombre en el cosmos; en la solidaridad existente entre el hombre y el cosmos, incluso entonces es esta naturaleza humana la base de tales afirmaciones. Esta vez no tanto como base de una ética, sino como explicación de una estética, que no otra cosa es esa cohesión, esa holística y profunda integración entre lo cósmico y lo humano. Es una vuelta al Platón de la justicia como proporción de las virtudes.

Y cuando Hume intenta superar la limitada competencia de los sentimientos morales para la consistencia del deber-ser interpersonal, no tiene más remedio que acudir de nuevo a la naturaleza humana para descubrir en ella sentimientos de simpatía por la que nos podemos poner en lugar de los otros, dando así la sensación, la apariencia de validez a las normativas éticas.

Y cuando Smith insiste en que los actos morales no sólo deben estar orientados hacia un fin, sino que deben estar motivados, recurre también a la misma naturaleza humana para descubrir en ella este exigencia motivacional.

No podía menos que recurrir también a esta naturaleza humana Rousseau. Pero ahora esta *natura* se ve como víctima de la cultura. La naturaleza humana, de la que nace toda moralidad auténtica, ha sido reprimida por la cultura. La moral y el espíritu racional-cultural son opuestos. Hemos de volver a encontrar la auténtica *natura*. El romanticismo de lo primitivo-auténtico. Es el Diógenes redivivo.

Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, nisi intellectus ipse. A todos nos recuerda esta frase a Leibniz. No hay un innatismo psicológico, pero sí un innatismo ideal. El hombre discurre como un proceso de perfeccionamiento, desde lo oscuro hasta lo más claro, guiado en él por una convicción ética con evidencia de autoconciencia. Esa *natura* que nunca podremos llegar a co-

nocer del todo nos va ofreciendo aspectos de la totalidad. Es la ética de la perfección.

Kant es el que descubre en la naturaleza humana dos aspectos hasta cierto punto distintos: la razón teórica y la razón práctica. Ya de entrada, está fuera de dudas que Kant concede el primado a la razón práctica en lo concerniente a lo moral. La razón teórica no sólo no puede esclarecer el mundo de lo moral, pero ni siquiera «echárselo a la cara». De entre las muchas posibilidades, anunciadas al comienzo de la modernidad, y que surgen de la ruptura del mundo medieval, Kant ha elegido la de la total separación de lo moral, como doctrina del deber-ser, de toda teoría pensable del ser. Cualquier fundamentación naturalista y científica de lo moral, ya sea psicológica o social, física o neurológica es desestimada; cualquier fundamentación teórica y racional, es decir metafísica (en sentido clásico) es rechazada. Lo que Kant descubre en la naturaleza humana de los anglosajones es la naturaleza física, es decir una especie de corte longitudinal de las necesidades causales psicológicas. Y lo que Kant veía en la naturaleza humana de la metafísica clásica era una pura formalidad sin nada de materia, de experiencia. Ni pura materia ni pura forma. Ni *empeiría* ni *metafísica*. El yo trascendental está íntimamente unido a lo moral y ambos están libres de todo tipo de necesidad causal. Este yo no lo descubre Kant en la crítica de la razón pura para trasladarlo después a la razón práctica. Lo descubre en ésta y sólo en ella. La naturaleza humana sólo se da en la síntesis del yo trascendental. Pero entonces, es imposible que este yo pueda ser colocado, como un elemento más, dentro de una naturaleza de tipo causal organizada por él mismo. El yo es libre y la acción es espontaneidad. Si en Hobbes el yo está sometido a la *natura*, en Kant el yo se enfrenta como cognoscente a la *natura* conocida. Si en Schafftesbury y en Herder la ética era una especie de coonestación del obrar humano con las hondas tendencias del ser profundo del hombre, en Kant lo moral es sólo si la acción de alguna manera se opone a estas mismas tendencias naturales. Los moralistas de todos los tiempos han intentado poner en armonía la natura y la *ratio*, la *natura* y la moralidad,

como vamos viendo en este breve excurso histórico. Pues bien, Kant deja la explicación de los movimientos anímicos de la naturaleza humana a las leyes mecanicistas y causales de la ciencia, dentro de las que no cabe ningún tipo de responsabilidad moral, ni de libertad. Kant condena, pues, todas las teorías morales que buscan su fundamentación en la naturaleza, en sus estructuras, sus sentimientos, sus necesidades, sus afectos o inclinaciones. Las motivaciones de este tipo son de alguna manera «patológicas». Y, como resultado de todo ello, resulta completamente imposible que el yo trascendental sea ni siquiera remotamente el resultado de un análisis del yo empírico, ya que es aquél responsable de la inteligibilidad de éste. La forma, pues, de esta moralidad es para Kant el principio de la legalidad universal querido por el sujeto. Es ésta una teoría que identifica la objetividad moral con la universalidad. Pero no creamos que esto es lo mismo que subsumir un caso particular en el mandato o ley universal. Kant no quiere «obedecer» una ley. Se trata más bien de un principio formal. Es la ética formal la que a Kant le interesa. No obstante, se da buena cuenta de que la sola universalización no puede mover la voluntad y es entonces cuando Kant apela al principio del respeto (*Achtung*) a las necesidades del corazón.

A pesar de todo, la universalización de lo moral era pobre. Y Fichte apeló a la imposibilidad de obedecer leyes y normas de carácter universal. La moralidad es darse cuenta de la pertenencia a una vida más alta, que le permite realizar su existencia. Es pertenecer al «mundo de los espíritus»; es encontrarse con la raíz de la autenticidad humana, por encima de esa «moralidad baja» propia de los «obedientes». Aquí vemos el peligro subyacente a una comprensión polisémica de la natura. Del árbol caído todos hacen leña. Y con Fichte, el yo, como portador de la unidad de la vida, tiene la primacía sobre todo.

A lo largo de toda la historia de la ética se han ido perfilando dos grandes criterios: el teleológico, que busca en la natura el fundamento, el *télos* de la acción humana, y el *deontológico* que renuncia a una seriación o secuencialismo de medios y fines y pone

lo moral en una conciencia del deber y de la responsabilidad. Ahora bien esta teleología depende del *télos*.

Podríamos decir, pues, que la contraposición no está en «teleología versus deontología», sino, más bien, en «utilitarismo versus deontología».

En efecto, entendemos por utilitarismo la maximación del provecho de gastos y ganancias. Ello nos obligaría a tener que determinar la unidad de ganancia. El paso que motivó la confusión entre utilitarismo y teleología lo dio Rudolf Paulsen que sustituyó el nombre de utilitarismo por el de teleología.

Por ello es por lo que quizás se viene hablando en el mundo anglosajón de utilitarismo ideal, según la fórmula de von Ross. Este utilitarismo ideal buscaría la optimación de los valores, excluyendo, desde luego, los valores llamados morales con el fin de no caer en una definición circular o círculo vicioso. Así, pues, en la literatura moral anglosajona el utilitarismo es un tipo de ética, entendida como estrategia de la optimación, según la cual una acción es ética si y sólo si, por lo menos, produce tanto «bien» como cualquier otra acción que fuera posible para el hombre. Todo depende, pues, de las consecuencias que se derivan de la optimación. No creamos que se deja hablar aquí de obligación; habría obligación con respecto a un tipo determinado de acción cuando ésta produjera más «bien» que otra.

Teleología es, como vemos, algo que siempre está vinculado a las consecuencias, a la consecución del fin. No podemos caer, sin embargo, en la ingenuidad de creer que la deontología abstrae totalmente de las consecuencias de una acción. Deontología es, en efecto, elegir un contexto fuera del contexto universal de la optimación, de tal manera que podamos juzgar una determinada acción en sí misma, estableciendo la llamada ética de la responsabilidad.

Vemos, pues, que la discusión no se establece tanto en contraponer teleología a utilitarismo, ni siquiera en contraponer ética de la conciencia a ética de la responsabilidad, sino más bien en contraponer teleología a optimación universal.

Si esto es así, ¿qué criterio habría que alegar para la falsificación o verificación de una teoría moral? Éstos podrían ser los ingredientes de una tal teoría: coherencia y correspondencia entre los resultados y la sensibilidad moral que esa teoría quiere construir.

No podemos nunca alegar en moral un cierto grado de escepticismo. La ética no es sólo una reflexión racional, como ya hemos indicado al principio de este estudio, sino y sobre todo una orientación, como ya lo intuyó claramente el mismo Aristóteles.

Un personaje utilitarista dividiría el mundo en sujetos potencialmente morales y un universo objetivo de valores y bienes morales, cuya maximación sería calificada por esos sujetos como lo moral.

Vemos, pues, que en toda moral fundamental hay una serie de problemas ontológicos y gnoseológicos que convendría dilucidar. En primer lugar, pienso que está fuera de toda duda que, en las últimas décadas, ha habido algún investigador de temas morales que haya podido demostrar la coherencia del utilitarismo, de cualquier clase que sea. Ni siquiera el germano *Wertutilitarismus* (utilitarismo de los valores) queda exento, por más que su nombre quiera excluirlo de todo tipo de utilitarismo «rastrero», haciéndolo ideal. En realidad, cualquier utilitarismo cae en contradicciones. Y lo que es peor, se incapacita para hacer juicios morales derivados de unas premisas universales teleológicas, inaccesibles al más sagaz de los futurólogos. No es posible, sin determinadas teorías axiomáticas y apriorísticas hacer este tipo de deducciones. Pero lo que parece más decisivo es que el utilitarismo, como teleología universal, nivela la diferencia entre técnica y moral. Si en la técnica, el fin justifica los medios –lo que parece evidente–, lo mismo habría que decir de lo moral –lo que ya no lo es tanto–. La conciencia moral quedaría, según este tipo de optimización universal, a merced de la razón instrumental. Y todo este pandemónium de finalidades optimizadas tendría como consecuencia que los principios morales, tales como la justicia y semejantes, no podrían ser nunca deducidos, quedando, por tanto, como meras palabras, si no es que son eliminados por completo.

El utilitarismo ha querido, no obstante, enmascararse con el llamado «utilitarismo de las reglas», que es un especie de constructo mental con el objeto de evitar los escollos de todo utilitarismo tiene. Este «utilitarismo de las reglas» no comprendería, como los otros más tradicionales, la acción moral, como la acción que tiene por objeto la optimización del mundo, sino como la acción mediada por una regla, cuya validez universal tendría como consecuencia una tal optimización.

Con ello se quiere evitar que los sujetos morales estén bajo el peso de la optimización, tan parecido a la situación de aquéllos que hacen la promesa de hacer siempre lo mejor. ¡Debe ser insoportable!

La diferencia que media entre este «utilitarismo de las reglas» y el clásico es que aquél reflexiona sobre la complejidad de las consecuencias de una acción determinada. Quiero decir que una acción puede reforzar o debilitar una regla o estrategia. Así, la desobediencia militar en una acción bélica no es mala porque se pierda la batalla –pues puede ocurrir que no ocurra así, sino que incluso se gane–, sino porque contradice la regla de la obediencia militar, que es la que optimiza el «universo bélico». Pero, en definitiva, la obediencia o desobediencia es sólo una consecuencia de una acción que sigue siendo juzgada desde un utilitarismo moral. Sólo quien pudiera decir que esta regla es incondicionada, independiente de toda consecuencia, podría abandonar el utilitarismo en sentido estricto. Así procede Kant, para quien la universalización de una máxima queda, es cierto, baremada por medio de un test teleológico, pero de manera que la fuerza moral no reside en el resultado final. El test es sólo una especie de apoyatura. Lo importante es lo deontológico.

Y no es que Kant haya sido el inventor de este tipo de apoyatura. Ya Sto. Tomás decía que aquello que es deseable –ut in pluribus–, por ejemplo, la indisolubilidad del matrimonio, por razón de las ventajas que reporta a la prole –o dicho negativamente: por los inconvenientes que le evita–, sigue siendo válido, aun incluso

cuando este tipo de ventajas o eliminación de desventajas no se cumpla. (*Summa Theologica*, 3 p., q. 25).

En estos casos, el utilitarismo de las reglas se convertiría en un utilitarismo, que sólo juzgaría la regla de la acción y no la acción misma. Por ello no podemos reconocerlo como un utilitarismo de la regla, pues el hecho de que haya que seguir siempre normas fundamentales teleológicamente determinadas no tiene un fundamento teleológico. ¿Qué criterio determina que haya que seguir siempre el criterio teleológico?

Seguir preguntando por el criterio de los criterios nos llevaría a un callejón sin salida. Sólo nos podemos preguntar ¿por qué no es coherente el utilitarismo? Obligar a alguien a hacer una acción «mala», bajo la amenaza de males, como resultados peores, es y lo será siempre una acción utilitarista. Y de ella resulta una situación paradójica: que la regla utilitarista trae peores consecuencias que la mismísima y denostada moral deontológica. ¿Acaso no procede de este modo cierto tipo de terrorismo, cuando dice: matemos a uno para evitar que mueran más? Así puede ocurrir que alguien se atreva a decir que es de gran utilidad aceptar reglas obligatorias, aunque haya circunstancias en las que su seguimiento pudiera traer consecuencias inútiles, por la sencilla razón de que la aceptación de esta regla puede evitar que surjan esas circunstancias concretas en las que ocurra lo no deseado.

Pero el utilitarismo no es sólo incoherente; sencillamente es imposible de aplicar como norma práctica.

Para que se pudiera aplicar el utilitarismo teleológico universal haría falta un conocimiento cuasiinfinito del desarrollo de los acontecimientos subsecuentes a una acción moral determinada. Nada menos que saber cuándo, dónde, en qué circunstancias, etc. etc. ocurre algo. Resulta cuanto menos curioso constatar que el modelo consecuencialista o universal teleológico de la ética tiene su origen en un contexto sociopolítico determinado, basado en axiomas teleológicos optimistas y omnividentes que hoy se han vuelto insostenibles. La estrategia ideológica, es hoy totalmente abandonada por la economía, quedando, no obstante, su retoño éti-

co anclado todavía en las raíces utilitaristas que la madre ha superado. Para que una economía pudiera tener éxito con el empleo de un criterio teleológico universal, debería haber un número limitado de alternativas autoexcluyentes, un conocimiento de estas alternativas y una clara y evidente definición de las funciones y reglas con las que se pudiera establecer un ranking de alternativas. Y esto evidentemente no se da. Algo parecido ha ocurrido con la informática, que parecía ser el modelo adecuado de todo pensar humano racionalmente aceptable. La «castidad» (en frase de Rilke) de la máquina de pensar cede a la lógica difusa, propia del pensamiento humano, incapaz de averiguar todas y cada una de las consecuencias, cosa que, por cierto, tampoco estaría capacitada a hacer la máquina, so pena de caer en una «explosión combinatoria». El pecado de orgullo está presente de nuevo.

¿No habrá ocurrido que la tradición teológica, desde Sto. Tomás, Kant y Hegel, según la cual Dios es el legislador universal, capaz de emitir un juicio universal teleológico, se ha perdido y que el hombre quiera asumir el lugar de un «intellectus archetypus»?

El mismo Sto. Tomás nos dice que, aunque el hombre no siempre está obligado a querer lo que Dios quiere, siempre lo está a querer lo que Dios quiere que él quiera. (*Summa theologiae*, 2.2, q. 104, ad 3). El mismo Moore manifiesta en sus *Principia ethica* que la razón utilitarista o de optimización sólo es posible en el supuesto de que no se crea que una optimización a corto plazo puede tener eficacia siempre a largo plazo. Es decir, es mucho más sensato y «humilde». Esto nos pone de manifiesto que no puede ser nunca el «télós» último el que justifica los medios, sino que la «optimización de los medios» trae consigo la optimización general. En una palabra, lo que dice Moore es que, lejos de derivar la moralidad de una acción de un cálculo teleológico, lo que hay que hacer es determinarla con independencia de estas consecuencias más o menos previsibles, para postular después una convergencia entre el *proceso universal* y la *moralidad*.

Pero esto sin duda alguna es un postulado teológico, como ya lo vieron claramente Kant y Fichte, al hablar sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno universal divino.

Pero empíricamente no hay quien lo haga honestamente. Y si alguien se atreve, no obstante, a hacer un juicio de tamaña envergadura, éste tal debe tener el espíritu de un revolucionario trasnochado, pendiente de esa pendiente revolución que nunca llega y que en nuestros días está dando como resultado el cansancio de muchos pueblos de esperar el advenimiento de una sociedad mejor como resultado de sus acciones morales previas, muchas de ellas sacrificadas. Y no quiere decir esto que el fracaso de este sistema teleológico—universal, moral, político y económico signifique la bondad de su opuesto relativismo de la situación. Ambos sufren del mismo mal. Es como si quisieran hacer el mejor de los mundos, contando con sus pobres recursos. No pensemos que el fracaso de un utilitarismo «providencialista-laico» nos ha de llevar a un nominalismo moral, a un relativismo del bienestar. El hombre tiene que saber la razón de lo que hace, de su comportamiento. Pero esta razón no puede estar ni en un nominalismo ni en un consecuencialismo universal, teleológico y tecnicista.